



热门文章

推荐文章

当前位置: 首页 > 论著精选 > 正文

冯春田教授论著选登：“自然”与型范：《文心雕龙》与魏晋玄学之比较研究

作者：冯春田 来源： 时间：2008-11-21 06:29:56 浏览次数：4157

提 要：本文对刘勰《文心雕龙》与魏晋玄学的“自然”和型范观念进行比较研究。老子首先提出的道家学说中的“自然”范畴，其真义即“自己而然”；但老庄的“自然”观实质上是一种物“自然”观念，其理论的根本缺陷在于以物“自然”为法而匡限人类、主张无为。魏晋玄学主要的“自然”论者，在理论上仍未摆脱老庄物“自然”观念及其哲学目的之窠臼，因此对体现社会等级关系型范的名教礼法及相应的道德规范，均持否定或消极的态度。刘勰把道家的物“自然”观念改造成了人、物各“自然”的重要观点，把“自然”理论引入到人类文学、同时也就是人的领域，因此形成了包括文学发生论、文学本质论等重要理论在内的文学“自然”论。正因为刘勰“自然”论的哲学目的在于从积极的方面认识文学的本质，追求文美的理想境界，因此他不但不否定型范，而且力主为文“徵圣”、“宗经”，其实质是从作者（圣）与作品（经）两方面树立文美理想的典范。魏晋玄学与《文心雕龙》在型范问题上的主张截然相反，其根源在于两者“自然”观的实质及其哲学目的不同。

关键词：《文心雕龙》 魏晋玄学 “自然”与型范 比较研究

一 前 言

刘勰(约公元465~532)所撰《文心雕龙》，以其融会百家精华与超殊的理性思辨力，构筑起系统而完整的文学思想体系。他不仅秉持“擘肌分理，唯务折衷”的理性原则，[1]吸取了老庄或道家“自然”说的合理成分，而且鲜明地标举起“徵圣”、“宗经”的旗帜，以周、孔诸圣为著文的典范，以儒家经典为文学范式，形成了作为《文心雕龙》文学思想重要内容之一的文学型范论。

在刘勰之前，魏晋玄学也继承了老庄的“自然”说，并以此为哲学依据而形成了其型范观念，这集中体现在通常所谓名教礼法以及相关的道德规范等问题上。

因此，在刘勰《文心雕龙》与魏晋玄学中，都存在“自然”与型范及其关系这样的问题。但是，在刘勰的理论体系内，“自然”与其文范论是统一而非矛盾的；在魏晋玄学诸家思想内，其“自然”观与属于社会等级关系的名教礼法及其道德型范却基本上是冲突或不相容的。其本因何在？因此就有关问题加以讨论，不但对揭示魏晋玄学“自然”与型范关系问题的真相以及《文心雕龙》的理论特质是必需的，而且在中国哲学思想史的研究上显然也具有重要意义。

此外，既然刘勰《文心雕龙》与魏晋玄学的“自然”论皆源自老庄，因此就有必要先对老庄的“自然”观及其哲学目的作一概要式的论述，然后再就魏晋玄学、《文心雕龙》各自的“自然”及其型范观念分别进行讨论。

二 老庄的“自然”观及其哲学目的

据笔者探索之浅见，“自然”观是以老庄为代表的道家学派哲学思想的核心或灵魂。但本文因主题及

篇幅所限，仅对老庄或道家“自然”观的有关问题作简要讨论。

（一）老庄学说“自然”之真义

“自然”是老子首先提出的道家学派哲学思想体系的重要范畴，他说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”[2]老子这一人、地、天、道与“自然”递次取法的理论及其“道法自然”说，明确地把“自然”置于最高的地位；由此亦可知，老子所谓“道”即“自然之道”，“道”的特性即“自然”。对此，学术界曾有过种种误解或曲解。[3]其实，“自然”的基本涵义即事物“自身如此”或“自己而然”。例如老子说：“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”；[4]“是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。”[5]由“莫之命”与“常自然”、“辅万物之自然”而“不敢为”已足可得，知“自然”是“非所命为”或“非所使然”的事物“自身如此”。庄子所说的“自然”，也是此义，如他说：“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常任自然而不益生也。”[6]（古之人，在混芒之中）“当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之……；当是时也，莫之为而常自然”。[7]正因为老庄之“自然”即事物“自身如此”，所以到了魏晋玄学，就把它径释为“自尔”、“自己而然”。例如晋代玄学家郭象《庄子注》认为：天“不运而自行也”，地“不处而自止也”，日月“不争所而自代谢也”，这种非他使然的自身运动是“皆自尔”。[8]“自尔”即“自然”（“然”、“尔”皆指代性状、动为之词）。郭象又更为明确地说：“谁得先物者乎哉？吾以阴阳为先物，而阴阳者即所谓物耳。谁又先阴阳者乎？吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣，而至道者乃至无也。既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物无已。明物之自然，非有使然也。”[9]可见，“自然即物之自尔”，亦即“非有使然”的“物之自然”。又《列子》“自生自化，自形自色，自智自力，自消自息”晋张湛注：“皆自尔耳，岂有尸而为之者哉？”[10]另“故行不知所往，处不知所持，食不知所以”注：“皆在自尔中来，非知而为之也。”[11]均可证“自然”即“自尔”，亦即张湛所谓非“尸而为之者”。因此，郭象又认为“自然”、“自尔”也就是“我既不能生物，物亦不能生我”的事物“自己而然”。[12]

（二）老庄“自然”观的实质

在老庄及道家哲学中，“自然”范畴主要是用来解释事物生成、变化的本因，又演变扩展为事物之理、性的范畴。其涉及的对象范围，则主要是自然界或客观事物；它虽然也可以指涉人类，但限于人的生物本能，而不包括人的智能或有意识行为。可以说，就其实质而言，道家学统的“自然”观是一种物“自然”观念。

因此，道家“自然”、“自然之道”（亦称为“天道”）与“人事”、“人道”是对立的。例如，老子提出人、地、天、道与“自然”递次取法的理论，似乎人与天、地应该共同统一于“法自然”的“道”，但事实却并非如此。老子说：“天之道，其犹张弓。高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者与之。天之道，损有余而补不足。人道则不然，损不足以奉有余”[13]庄子也说：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人”[14]；“何谓道？有天道，有人道，无为而尊者天道也，有为而累者人道也”，“天道之与人道也，相去远矣，不可不察也。”[15]可见，老庄之“道”即“自然之道”或“天道”，故“无为而尊”；它与“有为而累”的“人道”是对立的。

东汉思想家王充虽然不是道家中人，但他认为道家论“天道”、“自然”而“得其实矣”，[16]并以此为理论依据来批驳汉儒的神学目的论或“天人感应”说，所以他对“自然”、“自然之道”或“天道”与“人事”的分别尤其清楚。例如他认为：天可谴告及“天人感应”诸说“是有为，非自然也”，“使自然转为人事”；[17]“说合於人事，不合於道意”。而他认为自己所论则“从道不随事，虽违儒家之说，合黄老之义也”。[18]又如他说：“夫东风至，酒湛溢，鲸鱼死，彗星出，天道自然，非人事也”；[19]“善则逢吉，恶则遇凶，天道自然，非为人也”；[20]“月丽於上，山烝於下，气体偶合，自然道也。”[21]这便充分证明，王充认为道家之“自然”是一种物“自然”观念。

三国魏玄学家王弼继踵老子，亦持物“自然”观念。他阐发老子人、地、天、道与“自然”递次取法的理论时说：“人不违地，乃得全安，法地也。地不违天，乃得全载，法天也。天不违道，乃得全覆，法道也。道不违自然，乃得其性，法自然也”；“用智不及无知，而形魄不及精象，精象不及无形，有仪不及无仪，故转相法也。道顺（法）自然，天故资焉。天法於地，地故则焉。地法於天，人故象焉。”[22]在王弼看来，“用智不及无知”、即人不如天地及其所覆载之客体事物，可见“自然”显然是以天为中心的物“自然”。

正因为道家之“自然”是物“自然”、其“自然”观是一种物“自然”观念，所以在涉及到人时，则基本上以人的生物本能或自然禀性为视点。如王充认为：汉祖刘邦斩大蛇，并非“天道先至，而乃敢斩之”，而是“勇气奋发，性自然也”。[23]这种“自然之性”，则如“乾鹊知来，鸚鵡能言”之类，是“物性之自然”，[24]乃生物本能或先天禀性。再如王弼明确认为“万物以自然为性”，但是他又说：“谿不求物，而物自归之；婴儿不用智，而合自然之智。”[25]所谓“自然之智”，显然又是就生物本能或与生俱来的先天禀赋而言的。因此，这类情况并不能否定、而恰恰足以证明道家之“自然”是一种物“自然”观念。

（三）老庄物“自然”观的哲学目的

老庄所谓“自然”即物“自然”，它说明事物的生成、变化及存在莫不“自己而然”，是自足自在而“非他使然”的。在事物生化本因论的角度看，这种观念是合理的，但是，老庄物“自然”理论的目的，却并不在主张人类认识物“自然”或因乘事物之“自然”而有为；相反地，它是以物“自然”为哲学依据来匡限人类，即：不但人类应顺随物“自然”，而且应效法以天为中心的物“自然”。

在中国哲学史研究界，老子提出的“道常无为而无不为”被认为是中国哲学史数千年来的一个重要哲学命题。其实，“道”之所以被视为“无为”，就是因为“道法自然”或“道”即“自然之道”，所谓万物皆由“道”生实则万物之“自生”、亦即万物生化莫不“自己而然”；但从万物生化无不由乎“自然之道”的角度而言，是万物皆由“道”生（“道生之”），所以“道”又是“无不为”。不过，“道”的“无不为”实即万物生化之“自为”或“自己而然”，因此“道”的特性是“自然”而“无为”。老子说：“大道汜，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成不名有，爱养万物不为主。”[26]也正说明了这个问题。当然老子论述“道”之“无为”又并非仅限于此，而是从物“自然”、“自然之道”说的哲学高度论证或主张人类应任物“自然”而无为，即不但任物“自然”，而且还应该法物“自然”。所以，老子说：“为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失”；“是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。”[27]庄子也明确地提出应“常任自然”、“顺物自然而无容私”；[28]他又说：“圣人者，原天地之美而达万物之理；是故至人无为，大圣不作，观於天地之谓也。”郭象注谓：“观其形容，象其物宜，与天地不异。”[29]所谓“与天地不异”，即法天地之意。人法天地，天地覆载万物而无为，人亦应无为。

由此可见，老庄以其物“自然”观念为哲学依据而提出“无为”之论，包含着人类不但应任物“自然”、而且应该法物“自然”这样双重的内容。基於此种观念，老庄所提出有关人的楷模或型范，是“无为之圣”。就一般的意义而言，老庄则势必不仅仅反对危害物“自然”与人类过度的欲望，而且也否定人类的心智作为或主动性行为，甚至还否定人类的礼仪或道德规范以及体现人类文明的人文载体。这由老子所谓“绝圣弃智”、“绝民（仁）弃义”、“绝巧弃利”，[30]以及老庄共同的圣人“行不言之教”与“礼者，道之华而乱之首”之论，便可明晓。[31]无待繁说。

三 魏晋玄学的“自然”与型范观念

现在讨论魏晋玄学的“自然”与型范观念。魏晋玄学的代表人物有何晏、王弼、阮籍、嵇康、向秀、裴口、郭象等。本文着眼於“文献足徵”或“自然”观体现的充分与否，主要以王弼、阮籍、嵇康、郭象四家为讨论对象。又为条理清晰，以下分别论述。

（一）王弼的“自然”与型范观念

王弼注《老子》、作《老子指略》，其“自然”观念主要是通过阐释老子思想来体现的，因此王弼的哲学思想，特别是其“自然”观念，是继踵、发挥老子思想的产物。

在王弼的理论中，“自然”除作为事物生化本因论的解释以外，又用作物性论的解释，即：以视“自然”为事物生化皆由乎“自然之道”、或其“自己而然”为前提，而转入物性论，则“自然”又被视为事物的本性或“真性”。王弼认为“万物以自然为性”，“自然之质，各定其分”，事物大小、短长皆自在自足；因此，“自然之性”即事物之本然或本真之性。[32]此外，王弼又认为“涉之乎无物而不由”的“道”，[33]是“法自然”或“不违自然”的。他说：“道不违自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，於自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。”[34]因为不但万物生化皆其“自然”，而且“自然之性”为物的本真之性，“道”又“不违自然”而“法自然”，所以王弼主张

人类应任物“自然”，甚至效法物“自然”。他说：“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。物有常性，而造为之，故必败也”；[35]“自然已足，为则败也”；“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也”；[36]“明物之性，因之而已，故虽不为，而使之成矣”；“舍己任物，则无为而泰”。[37]由此可见，王弼显然是持因物“自然”而无为的观念。

王弼的型范观念，又正是其“自然”观念在型范问题上的具体化。首先，王弼奉“以无为为君、不言为教”的“从事於道者”、即“无为之圣”为楷模；这种“圣人”，也就是任物“自然”而无为的型范。他说：“道以无形无为成济万物，故从事於道者以无为为君、不言为教。”[38]因而，“无为之圣”是“因物自然，不设不施”的。[39]他说：“圣人不立形名以检於物，不造进向以殊弃不肖，辅万物之自然而不为始”，“圣人达自然之性，畅万物之情，因而不为，顺而不施。”[40]可见，王弼以“无为之圣”为楷模，与其因任物“自然”而无为的观念是一致的；换言之，王弼标榜“无为之圣”，体现的正是其“任自无为”的哲学观念。

王弼基於其“自然”观念，不但标榜“无为之圣”，同时也否认或贬抑其它诸如体现社会等级关系的名教礼法以及起约束作用的任何行为或道德规范。他认为“圣人不立形名以检於物，不造进向以殊弃不肖”，就说明了这一问题。他还认为：邪之兴非“邪者之所为”、淫之起非“淫者之所造”，“故闲邪在乎存诚，不在察善；息淫在乎去华，不在滋章；绝盗在乎去欲，不在严刑；止讼存乎不尚，不在善听”；“竭圣智以治巧伪，未若见质素以静民欲；兴仁义以敦薄俗，未若抱朴以全笃实；多巧利以兴事用，未若寡私欲以息华竞。”[41]在王弼看来，任何体现社会关系的礼法及劝戒赏罚型范或道德规范都是弃本逐末，因此他又说：“凡不能无为而为之者，皆下德也，仁义礼节是也”；“夫仁义发於内，为之犹伪，况务外饰，而可久乎？故夫礼者，忠信之薄而乱之首也”；“患俗薄而名兴行，崇仁义，愈致斯伪，况术之贱此者乎！”[42]王弼对人类社会活动这种“有为”所体现的型范加以贬抑，是不争的事实，他甚至说：“若乃多其法网，烦其刑罚，塞其径路，攻其幽宅，则万物失其自然，而百姓丧其手足，鸟乱於上，鱼乱於下。是以圣人之於天下，歛歛焉心无所主也。”[43]他明确认为社会型范及其行为会导致世界自然状态的混乱及束缚人民的手足。

总之，王弼继踵老庄，认为“自然”不但是万物生化之“所由”，而且“万物以自然为性”，是可因而不可违的，人类亦应任物“自然”、法物“自然”而无为。因此，王弼的“自然”观念体现在型范问题上，则是以“无为之圣”为楷模，同时又贬抑或否定体现社会等级关系在内的一切社会型范及道德规范。

（二）阮籍的“自然”与型范观念

阮籍的“自然”观念源自老庄，而受庄子的影响尤甚。

阮籍的“自然”观集中表现为“自然者无外”说。他认为：“天地生於万物，万物生於天地。自然者无外，故天地名焉；天地者有内，故万物生焉。当其无外，谁谓异乎？当其有内，谁谓殊乎？”[44]可见，所谓“自然者无外”，是认为从“自然”或“至道之极”而言，则万物一体、“混而不分”，也就是庄子所谓的万物皆“自然”而万物皆一。所以阮籍又说：“天地合其德，日月顺其光，自然一体，则万物经其常。入谓之幽，出谓之章，一气盛衰，变化而不伤。是以重阴雷电，非异出也；天地日月，非殊物也。故曰：自其异者视之，则肝胆楚越也；自其同者视之，则万物一体也”；[45]“人生天地之中，体自然之形。以生言之，则物无不寿；推之以死，则物无不夭；自小视之，则万物莫不小；由大观之，则万物莫不大。殇子为寿，彭祖为天，秋毫为大，太山为小。故以生死为一贯，是非为一条也。别而言之，则须眉异名；合而视之，则体之一毛也。彼《六经》之言，分处之教也；庄周之云，致意（一）之辞也。大而临之，则至极无外；小而理之，则有物其制。夫守什五之数，审左右之名，一曲之说也；循自然，佳天地者，寥廓之谈也。”[46]可为确证。而阮籍推“自然”之至极，以论万物皆一，其哲学目的则在论证人类不辨善恶、不争是非、不识赏罚甚至不知生死，即安时处顺、任随“自然”而已。因此，阮籍又认为：“故至道之极，混一不分，同为一体，乃失无闻。伏羲氏结绳，神农教耕，逆之者死，顺之者生，又安知贫洿之为罚，而贞白之为名乎？使至德之要，无外而已。大均淳固，不贰其纪；清静寂寞，空豁以俟；善恶莫之分，是非无所争。故万物反其所而得其情也。”[47]在阮籍看来，任物“自然”、无为无造、不辨不识，则“万物反其所而得其情”；否则，违背“自然之道”，就会害物、危身、惑生、失正，“自然之理不得作，天地不泰而日月争随，朝夕失期而昼夜无分”，导致自然界与人类社会秩序的混乱。[48]

因此，阮籍奉任自逍遥者为楷模，标榜的是“与造物同体、天地并生，逍遥浮世，与道俱成”或不希情於世、不系累於时的“大人先生”，与“恬於生而静於死”、“与阴阳化而不易，从天地变而不移”的

“至人”，[49]阮籍所谓的“圣人”也是“明於天人之理，达於自然之分”。[50]由阮籍所标榜的楷模，充分体现了他的“超世而绝群，遗俗而独往”、即任自逍遥的处世哲学。[51]而这与其“自然”观念恰相一致。另一方面，阮籍对社会的礼法名教以及道德规范一概持激烈的批评态度，因为这类型范与其“自然”观念显然是格格不入的。当然，阮籍也认识到“刑教一体，礼乐外内”、“尊卑有分，上下有等，谓之礼”、“礼定其象，乐平其心；礼治其外，乐化其内”、“礼乐正而天下平”这一类有关社会礼教型范及其作用问题；[52]但是，这是就依道任自的“圣人”之世的礼乐而言的，并非泛义的社会型范。阮籍明确地说：“昔者圣人之作乐也，将以顺天地之体，成万物之性也”；“上古质朴淳厚之道已废，而末枝遗叶亦兴”；“三皇依道，五帝仗德，三王施仁，五霸仗义，强国任智：盖优劣之异，薄厚之降也。”[53]因此，阮籍肯定的是“上古”或“三皇”之世的礼乐。对其它的名教礼法、尤其是当时的等级名分，他是激烈反对的。与标榜任自逍遥的“大人先生”等形成鲜明对照的是，阮籍由对“君子”的抨击、嘲讽将他反对名教礼法的情绪表现得淋漓尽致。他嘲讽“君子”，“诵周孔之遗训，叹唐虞之道德，唯法是修，唯礼是克”、“服有常色，貌有常制，言有常度，行有常式”，对周、孔遗训及名教礼法循规蹈矩，无异於“行不敢离缝际，动不敢出 裆，自以为得绳墨”的“中之虱”。他甚至还说：“汝君子之礼法，诚天下残贼、乱危、死亡之术耳，而乃目以为美行不易之道，不亦过乎！”[54]对名教礼法及道德型范极尽抨击之能事。

总之，阮籍基於其“自然”观念，崇尚依道任自的治化与不辨是非、不为物累而放任自我的处世哲学，故奉任自逍遥的“大人先生”及“至人”为楷模，而对周、孔之教及名教礼法进行激烈抨击。因此，阮籍的型范观念也正是其“自然”观念的具体反映。

（三）嵇康的“自然”与型范观念

嵇康的“自然”观念亦本之老庄，主要表现为“自然无系於人情”说。在“自然”与型范问题上，嵇康提出了“越名教而任自然”的主张。

嵇康“自然无系於人情”的观点是通过论述音乐与人的情感关系问题时体现的。他认为：音乐与自然界的声气一样，是物之“自然”，并不以人爱憎、哀乐的情感变化而变易其本性。他说：“夫天地合德，万物资生；寒暑代往，五行以成；章为五色，发为五声。音声之作，其犹臭味在於天地之间；其善与不善，虽遭浊乱，其体自若而无变也。岂以爱憎易操、哀乐改度哉！”“且又律吕分四时之气耳，时至而气动，律应而灰移，皆自然相待，不假人以为用也。”[55]嵇康还认为：只因人情有悲哀、喜乐，方感觉声有哀乐；但千差万别的声音均属其“自然”，实则并无哀乐之分。总之，嵇康认为“五色有好丑，五声有善恶”，本属物之“自然”；“至於爱与不爱，喜与不喜”，则是“人情之变”；心与物或“人情”与声音之“自然”别为二事，并不相关。所以，嵇康的结论是：“音声有自然之和，而无系於人情。”[56]如果抛开论乐的内容，从物“自然”角度而言，则是“自然无系於人情”观念；实质上，嵇康是持物“自然”与“人情”无关的观念，亦即他所谓“心之与声，明为二物”。[57]由此可知，在嵇康的“自然”观念中，明确地把物“自然”与人或“人情”区别开来，别心、物为二事，是明显的物“自然”观念。

此外，嵇康也曾明言：“宗长归仁，自然之情。故君道自然，必托贤明。”[58]这尊奉长者、归宗仁义，则显然又是人之“自然”，而非物之所能。由此而观，则嵇康似乎又是持人、物各“自然”的观念。

但是，在哲学目的方面，嵇康仍然是法物“自然”论者。他着眼於物的无知无为，认为人无欲无为，即“不虑不营”才是“自然”之境。[59]同时，嵇康又崇尚任自无为的治化。他说：“古之王者，承天理物，必崇简易之教，御无为之治，君静於下，臣顺於下，玄化潜通，天人交泰”，“群生安逸，自求多福，默然从道，怀忠抱义，而不知其所以然也”。[60]所谓“君道自然”与“崇简易之教，御无为之治”，也正是其“自然”观念的具体反映。

嵇康的型范观念，更为明显的集中在“自然”与名教关系问题上。他推崇“心无措乎是非，而行不违乎道”的“君子”，主张心不措是非、行则放任“自然”。[61]显然，这与作为体现上下等级名分关系的名教是相冲突的。因此，嵇康提出了“越名教而任自然”的主张，强调超越或摆脱名教的束缚而放任自我。他说：“夫气静神虚者，心不存乎矜尚；体亮心达者，情不系於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系於所欲，故能审贵贱而通物情。物情顺通，故大道无违；越名任心，故是非无措也。”[62]嵇康认为，人如果“心不存乎矜尚”、即无虑无营，则能“越名教而任自然”；能“越名任心”，也就是“是非无措”的“君子”。由此亦可知，嵇康的“越名教而任自然”是就人的处世哲学而言，其意并非专在阐述“自然”与名教的关系。

总之，嵇康具有人、物各“自然”观念，但是其理论归宿仍然是法物“自然”。因此，他所谓的“任自然”，不过是主张人类的“无虑无营”或“心不存矜尚”“情不系所欲”；嵇康所标榜的，也就是尚无无欲或“是非无措”的“君子”。当然，嵇康的“自然”观念与名教是冲突的，所以他主张超越名教；“越名教”是其“自然”观念在名教问题上的具体化。

（四）郭象的“自然”与型范观念

郭象的“自然”与型范观念是通过注释《庄子》体现的，在整个魏晋玄学中不但内容最为丰富，而且具有更鲜明的特点。

如前所论，郭象将老庄的“自然”明确地解释为“物之自尔”或非他使然的“自己而然”。他进而认为：事物生化不仅是“不得不然而自然”，而且又是一种事物自身非知非欲的“不生之生”。[63]他说：“物有际，故每相与不能冥然，真所谓际者也”，“不际者，虽有物物之名，直明物之自物耳。物物者，竟无物也，际其安在乎！”“既明物物者无物，又明物之不能自物，则为之者谁乎哉？皆忽然而自尔也。”[64]在郭象看来，事物的生化不但是“非他使然”，而且也是“物之不能自物”；因此，他又用外无所资待、内无知无欲来阐释他的“自然”“独化”说：“无待而独得者，孰知其故而责其所以哉？”“若责其所待，而寻其所由，则寻责无极，卒至於无待，而独化之理明矣”；“故造物者无主，而物各自造。物各自造而无所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，虽复玄合，而非待也。明斯理也，将使万物各反所宗於体中，而不待於外。外无所谢，内无所矜，是以诱然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得也。”[65]郭象强调的是“外无所谢，内无所矜”或“诱然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得”的自生独化。

从事物生化论而言，是莫不“自尔”或“自己而然”；而从物性论来看，则“自然”为万物的本然之性。郭象说：“天地者，万物之总名也。天地以万物为体，而万物必以自然为正。自然者，不为而自然（能）者也。故大鹏之能高，斥口之能下，椿木之能长，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非为之所能也”；“不为而自能，所以为正也。故乘天地之正者，即是顺万物之性也”。[66]他认为，“万物必以自然为正”，而“乘天地之正”就是“顺万物之性”，可见“万物之性”实即事物的“自然之性”。“自然之性”，郭象又谓之“性分”。他说：“夫以形相对，则大山大於秋毫也；若各据其性分，物冥其极，则形大未为有余，形小不为不足。苟各足於其性，则秋毫不独小其小，而大山不足大其大矣。”[67]“性分”即“各足於其性”之“性”，亦即“自然之性”或王弼所谓事物的本然之性或真性。

由上可知，郭象所持的依然是物“自然”观念。不过，郭象并没有回避人类或人类社会的特性。他认为“司职有为，事累繁扰”是“人伦之道”，[68]与任物“自然”的“天道”（即“自然之道”）区别开来。但是，郭象又并非为了明确人或“人道”相对於天或“天道”而言的独立地位，而是认为人类社会应该与以天为中心的物“自然”相谐，强调前者应像后者那样任“自然”。他说：“君臣上下，手足外内，乃天理自然”；“人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也。物之感人无穷，人之逐欲无节，则天理灭矣”；“故人之所因者，天也；天之所生者，独化也。人皆以天为父，故昼夜之变，寒暑之节，犹不敢恶，随天安之。况乎卓尔独化，至於玄冥之境，又安得而不任之哉！”[69]“与人群者，不得离人，然人间之变故，世异宜，唯无心而自用者，为能随变所适而不荷其累也。”[70]均属确证。

因此，郭象“自然”观念的哲学目的，在於以论物“自然”、而论证人类应“乘天地之正”、“顺万物之性”或“率自然之性”。[71]所以他说：“故理有至分，数有定极，各足称事，其济一也”。[72]在物而言，则“无小无大，无寿无夭”，“是以螻蛄不羨大椿，而欣然自得；斥不贵天池，而荣辱以足”，“苟足於天然，而安其性命，故虽天地未足为寿，而与我并生；万物未足为异，而与我同得。则天地之生又何不并，万物之得又何不一哉！”[73]因此，在人而言，则不仅应“如天之任物”般任物之“自然”，[74]而且人类本身也应各适其性、安其“自能”而无所矜尚。所以郭象说：“故罔两非景之所制，而景非形之所使，形非无所化也。则化与不化，然与不然，从人之於由己，莫不自尔，吾安识其所以哉！故任而不助，则本末内外畅然俱得，泯然无迹。若乃责其近因而忘其自尔，宗物於外，丧主於内，而爱尚生矣。至欲推而齐之，然其所尚已存乎胸中，何夷之得有哉！”“夫东西易方，於体未亏；矜仁尚义，失其常然。”[75]可见，郭象基於其“自然”观念，认为事物无大无小、无寿无夭而“各适其性”，其哲学目的在於主张人类法物“自然”而无所矜尚，“用其本步而游乎自得之场”。[76]与其“自然”“独化”观念及其哲学目的相应，郭象奉为楷模的“圣人”（又谓之“神人”）或“真人”正体现了“外内相冥”、“体化”“遗物”的境界。他说：“夫物有自然，理有至极，循而直往，则冥然相合”，“故圣人付当於尘垢之

外，而玄合乎视听之表，照之以天而不逆计，放之自尔而不推明也”；[77]“知天人之所为者皆自然也，则内放其身，而外冥於物，与众玄同，任之而无不至者也”，“为出於不为，故以不为为主；知出於不知，故以不知为宗。是故真人遗知而知，不为而为，自然而生，坐忘而得，故知称绝而为名去也”；[78]“夫理有至极，外内相冥，未有极游外之致而不冥於内者也，未有能冥於内而不游於外者也。故圣人常游外以宏(冥)内，无心以顺有，故虽终日见形，而神气无变，俯仰万机，而淡然自若。”[79]所谓“游外以冥内，无心以顺有”，亦即形虽“与群物并行”“体化而应务”、而神能“遗物而离人”“坐忘而自得”。[80]同时，郭象推崇的是“德充於内，应物於外，外内玄合，信若符命而遗形骸”的帝王以及所谓“内圣外王之道”。[81]

郭象的社会型范观念与其“自然”观也是一致的。首先，郭象认为正常的社会“君臣上下”或尊卑等级关系，如同“手足外内”，乃“天理自然”，而非“真人之所为”。他又说：“夫时之贤者为君，才不应世者为臣，若天之自高，地之自卑，首自在上，足自在下，岂有递哉！虽无错於当而必自当也”，“任之而自尔，则非伪也”。[82]可见，郭象虽然承认“物任其性，事称其能，各当其分”或“各任其所能”的社会等级关系，[83]并认为是人类社会之“自然”，但他显然又认为这是一种“无为无造”而与物“自然”无别的秩序或状态。因此，郭象才主张因任这种“自然”。他说：“若皆私之，则志过其分，上下相冒，而莫为臣妾矣。臣妾之才，而不安臣妾之任，则失矣”；“凡得真性，用其自为者，虽复皂隶，犹不顾毁誉而自安其业。故知与不知，皆自若也。若乃开希幸之路，以下冒上，物丧其真，人忘其本，则毁於之间，俯仰失措也。”[84]

郭象基於其“独化”的“自然”观念，对人类社会的道德规范强调的也是任“自然”，而反对矜尚；认为仁义应当是“不为之为”，正所谓“有意治之，则不治矣；治之为善，则不善也”。[85]郭象说：“夫与物无伤者，非为仁也，而仁迹行焉；今万理皆当者，非为义也，而义功见焉。故当而无伤者，非仁义之招也。”他认为，之所以仁迹行、义功见，并非“仁义之招”，而是因物之“常然”“任而不助，则泯然自得而不自觉”。反之，如果“矜仁尚义”、有意为之，则“失其常然”。[86]又如郭象认为：“夫黄帝非为仁义也，直与物冥，则仁义之迹自见。”[87]强调的仍然是仁义的不为之为或“任而不助”、因其“自然”。

总之，郭象持“独化”的“自然”观念，其哲学目的在於主张人类任“自然”而不矜尚。所以，他奉“游外以冥内，无心以顺有”的圣人等为楷模，推崇所谓“内圣外王”。在社会型范方面，他肯定合乎“自然”的尊卑上下关系；在道德规范上郭象亦认为应当任“自然”，而不能有意为之或矜仁尚义。

通过上述讨论，可以看到：魏晋玄学中王弼、阮籍、嵇康与郭象四家，均以其“自然”观念为哲学依据而阐发其哲学目的；他们的社会与道德型范观念，只不过是其“自然”观念及其哲学目的之具体化。因此，其型范观念均与其“自然”观相一致。而体现社会等级名分关系的名教，不过是魏晋玄学中社会型范问题的内容之一。

由於魏晋玄学基本上沿袭了老庄以天为中心的物“自然”观，以天或“天道”之无为而衡量人或人类，因此他们并未积极或充分正视人类有别於天或物“自然”的特点，亦即未能积极认识人类的“自己而然”，这便决定了他们對於社会型范的消极甚至否定的观念。即使在一定程度上对人类社会之“自然”有所认识的郭象，也是以物“自然”为法来看待这一问题的。同时，因其囿於“独化”的“自然”观，持任“自然”及“不为之为”、“不治之治”的型范理念，而终未踏上积极认识物“自然”与人“自然”、并由此而对人类社会关系及道德型范给予合理分析的坦途。总的来看，魏晋玄学上述四家均尊奉“无为之圣”，而對於人为或主动性的社会及其道德型范则基本上是否定的。

此前的中国哲学史论著一般把“名教与自然”问题独立出来，认为它在魏晋玄学中具有重要位置。有论者认为：王弼把名教与“自然”的关系纳入其“以无为本”的哲学体系，“自然”与名教是本、末或体、用关系，二者是统一的；[88]又有论者认为：王弼的“自然无为”，也就是“必然”，王弼也正是以此来解释封建的等级名教与自然的本性是没有冲突的；名教出於自然，自然又合於名教。[89]也有论者将郭象建立在其“自然”观念基础之上的名教观念，视为“调和名教与自然”。[90]似均未得要领。

四 《文心雕龙》的“自然”与型范论

刘勰《文心雕龙》论文学，既采用了以老庄为代表的道家学派的“自然”说，又标举徵周孔诸圣、宗儒家经典的旗帜。然而，他的文学“自然”论与其“徵圣”、“宗经”的型范论不但不相矛盾，而且是一

致的。这就与老庄及魏晋玄学上述四家以“自然”理论为哲学依据而标榜“无为之圣”、并否定社会型范及相关道德规范形成鲜明对照。因此，对刘勰的文学“自然”与型范论加以探讨，不仅对深入了解《文心雕龙》的文学理论体系及特点非常必要，而且也饶具中国古代哲学思想史上的价值。

（一）《文心雕龙》的“自然”论及其哲学目的

刘勰的“自然”理论是在《文心雕龙》论述文学问题时体现出来的，所以不妨就称之为文学“自然”论；它包括文学的发生、文学的本质或属性论等方面的问题。因此，刘勰是借鉴或融合了老庄及魏晋玄学的事物生成、变化与物性“自然”论，而形成其文学“自然”论的。而与本文主题有直接关系的，是刘勰文学“自然”论中有关文学发生与文学本质论方面的内容。

对于“人文”即文学的发生，刘勰把它与天、地之“文”及“动植皆文”一起，都归结为“自然”。他论天、地之“文”说：“文之为德也大矣，与天地并生者何哉？夫玄黄色杂，方圆体分，日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形：此盖道之文也”；他论“人文”说：“仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣。惟人参之，性灵所钟，是谓三才；为五行之秀，实天地之心；心生而言立，言立而文明：自然之道也”；他论庶类万品之“文”说：“傍及万品，动植皆文：龙凤以藻绘呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；云霞雕色，有逾画工之妙；草木贲华，无待锦匠之奇；夫岂外饰，盖自然耳！至於林籁结响，调如竽瑟；泉石激韵，和若球铉：故形立则章成矣，声发则文生矣”；刘勰的结论是：“夫以无识之物，郁然有彩；有心之器，其无文欤！”[91]

刘勰首先提出“文”“与天地并生者何哉”的问题，进而论述“丽天之象”、“理地之形”这样的象、形之“文”是天地运动变化的“自然”；“人文”则为有思维、情志及语言表达能力的人情感活动的“自然”；甚至庶类万品，“动植皆文”，也均非外在修饰，而是万物“自己而然”。就天地及动植万品之“文”的“自然”而言，表现为“形立则章成”“声发则文生”。刘勰认为“夫以无识之物，郁然有彩”；而作为人类，“有心之器，其无文欤”！即人类基於其“自然”，更必有不同於天地及动植万品或“无识之物”的文学。而“人文”之“自然”，就表现为“心生而言立，言立而文明”。可见，刘勰认为人类之有文学，是人类之“自然”，同时也就是本然或必然的。这就是刘勰“人文”或文学发生“自然”论的基本内容。

与此紧密相关的，是刘勰的文学本质论。如刘勰所论：天地之“文”或如叠璧连珠般的“丽天之象”、或如彩锦焕绮般的“理地之形”，“动植皆文”则如龙凤的“藻绘”、虎豹的“炳蔚”，以及可逾画工的“云霞雕色”、无待锦匠之奇的“草木贲华”，所有这些，都是美的；另如“调如竽瑟”的林籁结响、“和若球铉”的泉石激韵，同样也是美的。刘勰以天地、动植万品各因其“自然”而有其“美文”，进而论证人类更应有其“文”，说明他是从“美”的角度论述文学问题的。而且，刘勰又是从“自然”的哲学高度阐释“文”的发生的，因此文“美”就具有“自然”、同时也就是本然或必然的意义，这就表明了“文”或文学的本质或属性就是“美”。这是刘勰文学本质论的基本内容。

贯穿在刘勰的文学发生“自然”论中的一个更为重要的问题是：刘勰基於天地、动植万物与人类各自的“自然”，而论证不同的“文”的发生，这显然是一种人、物各“自然”的观点，与老庄及魏晋玄学突出以天为中心的物“自然”并以此为法的观念便截然不同。尤可视为确证的，是刘勰在他的文学“自然”论中采用了《易传》的“三材”（又称为“三才”）说。《易·系辞下》：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之，故六；六者非它也，三材之道也。”[92]又《说卦》：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义；兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”[93]《易传》“三材”说的最大特点，是把人或“人道”由作为天地或“天道”的附庸解放出来，形成“天、人、地”鼎足而立或“人参天地”的局面。同时，刘勰又综采《礼记》、《孝经》等儒家之说，从而提出：在天、地“两仪”之间，“惟人参之，是谓三才，为五行之秀，实天地之心；心生而言立，言立而文明：自然之道也”。在《文心雕龙·序志》篇，刘勰又明确认为：“夫有（人）肖貌天地，禀性五才，拟耳目於日月，方声气乎声雷，其超出万物，亦已灵矣。”显然，刘勰在其文学“自然”论中采用《易传》的“三才”说、以明确人相对于天地而言的独立地位，而且更强调了人的心智情性特点；指出人不止不均同於“无识之物”、而且是“超出万物”，为“万物之灵”的“有心之器”。这就完全摆脱了老子人、地、天、道与“自然”递次取法的模式及魏晋玄学法物“自然”的桎梏，从而使得在老庄及魏晋玄学中作为人类“无为”之论哲学依据的“自然”说修正了法物“自然”的歧路，明确地成为了人、物各“自然”的理论。

正因如此，在刘勰的“自然”论中，天地形象之“文”以及“动植皆文”与“人文”或人类的文学是物与人各自的“自然”产物；人类的文学，是人情感活动或表达情志的“自然”，而不同于“形立则章成”、“声文则文生”的天地及万物之“文”。由此可见，最关键的问题是：在老庄及魏晋玄学的“自然”观来看，其哲学目的是以物“自然”为法来匡限人类，故倡“无为”之论、尊“无为之圣”；这就泯灭了作为“有心之器”的人类与“无识之物”的界限，否定了人类发挥智能或精神活动及其创造性和对理想的追求。刘勰采其“自然”说的合理成分，而改造为人、物各“自然”的理论，就从哲学高度对人类的情感或有意识的创造性活动及理想追求，给予了“自然”这一人类“自己而然”、同时也就是人类之本然或必然的阐释。其哲学目的，则在於从人之“自己而然”、即本然的角度证明文学的发生及其美的本质属性，进而主张在文学的理论及实践上探索与追求文美的理想境界。因此，刘勰的文学“自然”论或人、物各“自然”理论，不但并不贬抑或抹煞人类的精神创造活动，而且还从积极的方面论述对文学理想境界的进求；从而也就形成了他奉周孔诸“圣哲”为“文师”、宗儒家经典为范式的文范论。

（二）《文心雕龙》的文学型范论

由上文讨论可知，在刘勰的文学“自然”论中，文学的发生缘自人类情感活动的“自然”，而这种“自然”之理又给文学“美”的属性以哲学的阐释或规定。因此，阐释文学问题、进行文学批评，从根本上说就是对文学之美的诸因素及创作美文或形成文美的途径、方法等进行探讨，追求文美的理想境界。这种主动性的探讨与追求，在刘勰的人、物各“自然”或文学“自然”论中，不但在理论上是一致的，而且也是必然的：刘勰的文学型范论，就正是其文学“自然”论在型范问题上的具体化；他的文范论，就是追求文美的型范论。

刘勰所奉为楷模的是儒家圣人，而非道家及魏晋玄学的“无为之圣”。尤其对孔子，刘勰极为崇拜：《文心雕龙·序志》曾叙其“梦孔”一节，并慨叹：“自生人（民）以来，未有如夫子者也。”[94]不过，在刘勰看来，周、孔诸圣，不止是智慧超凡、垂经训世的“圣哲”，而且也是“文师”；他论述文学问题，认为“不述先哲之诤，无益后生之虑”。[95]刘勰的这一为文“徵圣”、“宗经”思想，构成了《文心雕龙》的理论本色。限于篇幅，本文不能备详；而“徵圣”、“宗经”二论，足可明其主旨。

刘勰主张为文“徵圣”，认为“徵之周孔，则文有师矣”。圣之所以可徵，就因为其为文足法。刘勰《徵圣》篇提出“志足而言文，情信而辞巧”、即情志真诚充实而又文辞表达文巧才是达到文美的不移之法。而刘勰认为，圣人为文便是如此的，即“鉴周日月，妙极机神；文成规矩，思合符契；或简言以达旨，或博文以该情，或明理以立体，或隐义以藏用”，而“繁略殊形，隐显异术，抑引随时，变通会适”。[96]总之，圣人的鉴察力如日月般洞明，能极尽神妙的幽理；成文则如同规矩，运思则如符契相合，有的“简言达旨”、有的“博文该情”、有的“明理立体”、有的“隐义藏用”；尽管其形式或方法不同，但都因内容的表达而“抑引随时，变通会适”。可见，“志足言文”“情信辞巧”或内容与形式完美的结合，就是圣人为文的典范性之所在。刘勰奉周孔之圣为为文的楷模，从原则上来说，就是主张效法圣人为文“衔华而佩实”的典范。因此他又说：“《易》称辨物正言，断辞则备；《书》云辞尚体要，弗惟好异。故知正言所以立辩，体要所以成辞；辞成无好异之尤，辩立有断辞之义。虽精义曲隐，无伤其正言；微辞婉晦，不害其体要。体要与微辞偕通，正言共精义并用；圣人之文章，亦可见也。颜阖以为仲尼饰羽而画，徒事华辞，虽欲譬圣，弗可得已。然则圣文之雅丽，固衔华而佩实者也”。[97]所谓“衔华而佩实”，也就是“志足而言文，情信而辞巧”。因此，刘勰尊周孔之圣为“文师”，主张“徵圣立言”，也就是在为文或“作者”方面标举出在其文学本质论来说理想的典范；其最终目的，则是提倡为文要达到“衔华佩实”、即内容与文辞表达形式两大要素的和谐美好。刘勰认为：“若徵圣立言，则文其庶矣”。[98]也正是这个意思。

如果说刘勰在《徵圣》篇是从为文或作者写作方面标举出符合其文学“自然”论或文学本质论的典范、从而体现达到文美的“志足而言文，情信而辞巧”的原则的话，那么，《宗经》篇则是在其同样的理论统摄下，着眼於作品，标举出一种文美的型范——“经”，而体现其文美的标准。

刘勰力主文当“宗经”，那么，儒家经典作为文美型范而言，其典范性何在？刘勰说：“三极彝训，其书言（曰）经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。故象天地，效鬼神，参物序，制人纪，洞性灵之奥区，极文章之骨髓者也”。[99]在刘勰看来，经书是圣人洞鉴描写天地、万物及人类道心妙理的产物，是“体道”的结晶，故称之为“恒久之至道，不刊之鸿教”。如此“象天地，效鬼神，参物序，制人纪”的体道经世之作，固非平常文章可办，其文亦必可载实。所以刘勰认为，经书不仅“洞性灵之奥区”，而且是“极文章之骨髓者也”，亦即他所谓“义既极乎性情，辞亦匠於文理”，表明经书不仅在内容上极天

地、万物及人类之理，而且也尽含文章之要。这已经从总体上概括了经书的典范性。

同时，刘勰又从作品、即经书的内容与形式两方面论述了文学“宗经”的意义。他说：“若稟经以制式，酌雅以富言，是仰(即)山而铸铜，煮海而为盐也。故文能宗经，体有六义：一则情深而不诡，二则风清而不杂，三则事信而不诞，四则义直而不回，五则体约而不芜，六则文丽而不淫；扬子比雕玉以作器，谓五经之含文也”。[100]“六义”说实际上就是从作品内容和形式两方面、六项组成要素来论述问题的：“情”、“风”、“事”、“义”属于内容或与内容最为相关的成素，“体”、“文”属于文篇形式的成素。刘勰认为，“文能宗经”则具有在“情”、“风”、“事”、“义”方面“深而不诡”、“清而不杂”、“信而不诞”、“直而不回”，在“体”、“文”方面“约而不芜”、“丽而不淫”的意义。而作品能“情深”、“风清”、“事信”、“义直”、“体约”、“文丽”，实际上也就是能使作品在内容和形式两方面形成完美的结合；如此，其文则非美而何？刘勰在此引用扬雄“比雕玉以作器”来说明作品不仅要有美好的内容，而且亦应有美好的文采或形式，也就说明了其“六义”之论即从作品的六项要素、内容和形式两大方面提出的“宗经”的美学意义，同时也就可视为刘勰“衔华佩实”的美文标准。因此，刘勰主张“宗经”，同样是建立在其文学“自然”论或文学本质论基础之上，而提出的文美型范。

当然，刘勰的文学型范论，从作者或为文角度而言是“徵圣”，而从文或作品角度而言是“宗经”；假设从总的方面来说，则均为标举“衔华佩实”，即文美的型范。刘勰的目的，最终还是提倡内容和形式完美结合的文美标准。不过在刘勰看来，“文师”莫如周孔，则美文无过经书，故以为型范。而追求文学的理想境界，标举可以为法的文学型范，又正是刘勰文学“自然”论在型范问题上的具体体现。

五 结 论

魏晋玄学家王弼、阮籍、嵇康、郭象四家之说，可代表魏晋玄学“自然”论的整体状况。其“自然”观继踵老庄，基本上仍是一种以天为中心的物“自然”观念；以物“自然”为基础，提出“无为”之论，而以物“自然”为法匡限人类、主张人类的无为，是其哲学目的，同时也是其理论的根本缺陷。因此，魏晋玄学前述四家尊奉“无为之圣”，而否定或消极对待人类社会的型范及相应的道德规范。比较而言，郭象的突出特点是在一定程度上认识到人类及其社会之“自然”的；但由于其“自然”“独化”观念的局限，终持“任自无为”之论，对社会型范等仍然是持不为或不矜尚的消极主张。从理论上讲，因老庄及魏晋玄学为法物“自然”论，则必然否定一切社会文化形态，不但包括名教礼法及道德规范，而且也包含诗乐等与礼教有关的文化，崇尚所谓“不治之治”、“不言之教”。总之，魏晋玄学的型范观念是由其物“自然”论所决定的。

刘勰虽然同样采用了老庄之“自然”，但他是把魏晋玄学之前的物“自然”改造成了人、物各“自然”理论；这就从理论上使正视人类不同于物之“自然”成为可能，因而使人类的情感、智慧、思维、创造等得到“自己而然”、同时也就是人类之本然的哲学解释。以此为基础，刘勰认为文学是人类情感或精神活动的“自然”，形成了其文学发生“自然”论；进而，刘勰又认为文的属性是美，因此“文由自然”即“美由自然”，给美这一文学属性以“自然”、同时也就是本然或必然的阐释，形成了其独特的文学本质论。因此，刘勰文学“自然”论的哲学目的在於追求文美的理想境界，故奉周孔为“文师”，而非“无为之圣”；力主以儒家经典为文学型范，而非放弃追求或拱默无为。总之，刘勰的文学“自然”或人、物各“自然”论，摆脱了老庄及魏晋玄学物“自然”理论的束缚，革除了其法物“自然”的理论缺陷，才形成了与魏晋玄学截然相反的型范观念。因此，这在中国哲学思想发展史上，也是非常值得重视的。

注释：

[1] 刘勰《文心雕龙·序志》，范文澜《文心雕龙注》（北京：人民文学出版社，1958）本下册729页。凡引《文心》，均据范注本，下不另注。

[2] 《老子》二十三章，朱谦之《老子校释》（北京：中华书局，1984）103页。版本下同。

[3] 或释为“自然而然”，或释为大自然、自然界之“自然”。如张岱年《释“天”、“道”、“气”、“理”、“则”》，《中国哲学范畴集》（北京：人民出版社，1985）99页；方立天《中国佛教本无说的兴起与终结》，《中国文化研究》1997年冬之卷（北京）5页；洪修平《老子、老子之道与道教的发展——兼论“化胡说”的文化意义》，《南京大学学报》人文版1997年4期14页。又《中国哲学史教学资料选辑》

（北京：中华书局，1981）及《中国大百科全书》“哲学卷”（上海：中国大百科全书出版社，1987）的相关问题的解说尤其混乱。限於篇幅，不引录。

[4] 《老子》五十一章，202、203页。

[5] 《老子》六十四章，262页。

[6] 〔ZK(〕《庄子·德充符》，郭庆藩《庄子集释》（北京：中华书局，1982）第一册221页。版本下同。

[7] 《庄子·缮性》，第三册550页。

[8] 郭象《庄子·天运》注，郭庆藩《庄子集释》第二册493、494、495页。版本下同。

[9] 《庄子·知北游》注，第三册764页。

[10] 张湛《列子·天瑞》注，杨伯峻《列子集释》（北京：中华书局，1979）5页。

版本下同。

[11] 《列子·天瑞》注，34页。“食不知所以”，《庄子·知北游》作“食不知所味”。

[12] 《庄子·齐物论》注，第一册50页。

[13] 《老子》七十七章，298、299页。

[14] 《庄子·秋水》，第三册590页。

[15] 《庄子·在宥》，第二册401页。

[16] 王充《论衡·谴告》，程湘清、杨克定、冯春田《论衡索引》本（北京：中华书局，1994）1433页。版本下同。

[17] 同 [16]，1434页。

[18] 《论衡·自然》，1464页。

[19] 《论衡·乱龙》，1444页。

[20] 《论衡·卜筮》，1512页。

[21] 《论衡·说日》，1408页。

[22] 王弼《老子》二十五章注，楼宇烈《王弼集校释》（北京：中华书局，1980）上册65页。版本下同。

[23] 《论衡·初稟》，1338页。

[24] 《论衡·龙虚》，1367页。

[25] 王弼《老子》二十九、二十八章注，77、74页。

[26] 《老子》三十四章，137—138页。

[27] 《老子》六十四章，260、261页。

[28] 《庄子·应帝王》，第一册294页。

- [29] 《庄子·知北游》及郭注，第三册735页。
- [30] 《老子》十九章，74页。
- [31] 《老子》二章，10页；三十八章，152页；《庄子·知北游》，第三册731页。
- [32] 王弼《周易注》，楼宇烈《王弼集校释》下册421页；《老子》二十九章注，上册77页。
- [33] 《老子》三十四章注，上册86页。
- [34] 《老子》二十五章注，上册65页。
- [35] 《老子》二十九章注，上册77页。
- [36] 《老子》二章、五章注，上册6页、13页。
- [37] 《老子》四十七章、三十八章注，上册126、95页。
- [38] 《老子》二十二章注，上册58页。
- [39] 《老子》二十七章、四十章注，上册71、112页。
- [40] 《老子》二十七、二十九章注，上册71、76页。
- [41] 王弼《老子指略》，楼宇烈《王弼集校释》上册196、197页。版本下同。
- [42] 《老子》三十八章注，上册94页。
- [43] 《老子》四十九章注，上册130页。
- [44] 阮籍《达庄论》，《阮籍集》（上海：上海古籍出版社，1978）32页。版本下同。
- [45] 同 [44]。
- [46] 《达庄论》，32—33页。
- [47] 《达庄论》，34—35页。
- [48] 《达庄论》，34页。
- [49] 阮籍《大人先生传》，《阮籍集》64—65页；《达庄论》，33页。
- [50] 阮籍《通老论》，《阮籍集》29页。版本下同。
- [51] 《大人先生传》，68、71页。
- [52] 阮籍《乐论》、《阮籍集》42页。版本下同。
- [53] 《乐论》、《大人先生传》、《通老论》，40、67、30页。
- [54] 《大人先生传》，64、65、66、67页。
- [55] 嵇康《声无哀乐论》，《中国哲学史教学资料选辑》（北京：中华书局，1984）上册394、401页。版本下同。
- [56] 《声无哀乐论》，394、397、399页。
- [57] 《声无哀乐论》，402页。

- [58] 嵇康《太师箴》，《中国哲学史教学资料选辑》上册428页。
- [59] 同注 [58]。
- [60] 《声无哀乐论》，406页。
- [61] 嵇康《释私论》，《中国哲学史教学资料选辑》上册410页。
- [62] 同注 [61]。
- [63] 《知北游》注，第三册743页；《大宗师》注，第一册248页。
- [64] 《知北游》注，第三册753、754页。
- [65] 《齐物论》注，第一册111、112页。
- [66] 《逍遥游》注，第一册20页。
- [67] 《齐物论》注，第一册81页。
- [68] 《在宥》注，第二册402页。
- [69] 《齐物论》注，第一册58页；《大宗师》注，第一册230、241页。
- [70] 《人间世》题述，第一册131页。
- [71] 《知北游》注，第三册742页。
- [72] 《逍遥游》注，第一册4、7页。
- [73] 《齐物论》注，第一册81页。
- [74] 同注 [68]。
- [75] 《齐物论》注，第一册112页；《骈拇》注，第二册323页。
- [76] 《秋水》注，第三册566页。
- [77] 《齐物论》注，第一册99、100页。
- [78] 《大宗师》注，第一册224页。
- [79] 同注 [78]，268页。
- [80] 同注 [79]。
- [81] 《德充符》题述，第一册18页；《庄子序》，第一册3页。
- [82] 《齐物论》注，第一册58、59页。
- [83] 《逍遥游》注，第一册1页；《 箴》注，第二册355页。
- [84] 同注 [82]。
- [85] 《马蹄》注，第二册331页。
- [86] 《骈拇》注，第二册322、323页。
- [87] 《在宥》注，第二册373页。

[88] 《中国大百科全书》“哲学卷”（上海：中国大百科全书出版社，1987）“名教与自然”条，第一册621—622页；“王弼”条，第二册890页。版本下同。

[89] 楼宇烈《王弼集校释·前言》，上册10页。

[90] 《中国大百科全书》“郭象”条，第一册272页。

[91] 《文心雕龙·原道》，上册1页。

[92] 《十三经注疏》本（北京：中华书局，1980）《周易正义》卷八，上册第七十八页。

[93] 同注 [92] 《周易正义》卷九，上册81至82页。

[94] 《文心雕龙注》下册725至726页。

[95] 同注 [94]，726页。

[96] 《文心雕龙·徵圣》，上册15、16页。

[97] 同注 [96]，16页。

[98] 同注 [97]。

[99] 《文心雕龙·宗经》上册21、22页。

[100] 同注 [99]，23页。

原载《汉学研究》第十七卷第二期（台湾，1999。12）

上一篇：冯春田教授论著选登：中国古代的“文美”理论巨著——刘勰《文心雕龙》性质评说

下一篇：徐传武教授论著选登：试论牛女神话起源于母系氏族时期